50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 10 9 MARS 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un ecclésiastique, en faisant le catéchisme, affirme que l'on peut être sauvé, c'est-à-dire atteindre sa fin surnaturelle, sans recevoir aucun sacrement. Il ajoute que le sacrement restera encore signe sensible, capable de conférer la grâce, si l'on se trompe de bonne foi dans l'emploi des éléments ordinairement requis (matière ou forme). Il prétend enfin que le sacrement de la Loi ancienne a, exactement, le même but que le sacrement de la Loi nouvelle, et doit produire le même effet, à savoir, la sanctification intérieure de l'âme.

Que faut-il penser de tout cet enseignement ?

R. — Divisons notre réponse, afin d'y apporter toute la précision désirable.

I. — *Peut-on être sauvé sans recevoir aucun sacrement ?* — La question peut se poser soit pour les enfants morts avant l'usage de la raison, soit pour les adultes.

a) Les *enfants morts avant l'usage de la raison* ne peuvent être sauvés, dans la Loi nouvelle, s'ils n'ont pas reçu le sacrement de baptême. Dans la Loi ancienne, ils devaient pareillement recevoir soit le sacrement de la Loi mosaïque, soit le remède de nature de la Loi primitive. Nous nous sommes expliqués fort longuement sur ces sujets : il est donc inutile d'y revenir. Voir *Ami* 1922, p. 725-735 ; 1923, p. 232 ; 1927, p. 632 ; 1931, p. 497-512.

b) Il est moins inexact d'affirmer qu'un *adulte* peut être sauvé sans recevoir aucun sacrement. On sait, en effet, qu'il existe une justification extra-sacramentelle accessible à l'adulte : c'est l'acte de contrition parfaite, ou l'acte d'amour parfait de Dieu, lequel inclut au moins implicitement la contrition des fautes.

Toutefois, absolument parlant, il est encore inexact de dire en ce cas qu'on peut atteindre sa fin surnaturelle *sans recevoir aucun sacrement.* La justification extrasacramentelle inclut nécessairement le sacrement reçu *in voto,* baptême pour l'infidèle, pénitence pour l'adulte baptisé.

En rappelant la doctrine catholique sur la justification de l'infidèle (adulte), le concile de Trente s'exprime ainsi : « La justification est le passage de l'état par lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur. Ce passage ne peut plus se faire, depuis la promulgation de l'Evangile, *sans le bain de la régénération, ou du moins le désir qu'on en a,* selon qu'il est écrit : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit... » (Sess. VI, c. 4 ; Denz.-Bannw., n. 796). En ce qui concerne le sacrement de pénitence, comme moyen nécessaire au salut des fidèles pécheurs, le concile est tout aussi explicite : « A ceux qui ont péché après le baptême, ce sacrement de Pénitence *est nécessaire au salut, comme le baptême* à ceux *qui ne sont pas encore régénérés.* » (Sess. XIV, c. 2 ; Denz.-Bannw., n. 895).

C'est là, d'ailleurs, une doctrine élémentaire et qu'il n'est pas permis de minimiser à l'aide de formules dont la généralité trop absolue ne respecte pas suffisamment les précisions indispensables du dogme catholique.

II. — *Le sacrement resterait-il encore signe sensible, capable de conférer la grâce, si l'on se trompe de bonne foi dans l'emploi des éléments ordinairement requis (matière ou forme) ?*

Ici encore la formule employée par le catéchiste est trop vague, trop générale pour pouvoir être approuvée. *Prout sonat,* on doit la rejeter absolument. Nous engageons vivement ledit catéchiste à relire le début du ch. 2 de la XXIe session du concile de Trente (Denz.-Bannw., n. 931) : « *Præterea declarat* (S. Synodus) *hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione,* SALVA ILLORUM SUBSTANTIA, *ea statuerit vel mutaret, quæ... magis expedire judicaret.* »

Cette expression : *salva illorum substantia* montre ce qu'il y a d'excessif et de faux dans l'assertion du prêtre-catéchiste.

« Le concile de Trente, écrit N. Gihr, revendique pour l'Eglise, dans l'administration des sacrements, le droit d'établir, après mûr examen, de nouvelles dispositions ou d'introduire des modifications en respectant toujours, cependant, la substance du sacrement. Le Concile distingue donc entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas dans le rite sacramentel. La substance, c'est-à-dire ce qui appartient à l'existence même de la matière et de la forme, ne relève point de l'autorité de l'Eglise, parce que Jésus-Christ lui-même a fixé invariablement le signe sacramentel dans tout ce qui le constitue essentiellement. A l'institution faite par Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'être même du sacrement, l'Eglise ne peut rien changer, pas plus pour en retrancher quelque chose, que pour y ajouter quoi que ce soit comme essentiel [1]. »

[1] *Les Sacrements de l'Eglise catholique,* t. I (tr. fr. Mazoyer), p. 70.

Une erreur de bonne foi de la part du ministre peut excuser celui-ci de faute formelle dans l'administration du sacrement ; mais si cette erreur devait aboutir à un changement *substantiel* dans l'emploi de la matière ou de la forme prescrites pour la validité du sacrement, le sacrement serait invalide, ou plus exactement il n'y aurait pas de sacrement. Qu'un prêtre, par exemple, se trompe de bonne foi dans la formule du baptême, et qu'en versant l'eau, il prononce la formule d'absolution, le baptême est nul ou plus exactement il n'y a pas de baptême. Qu'en célébrant la messe, il prononce sur le pain la formule de la consécration du vin, le sacrifice n'existera pas ; la présence réelle ne sera pas.

Rien ne servirait de faire ici une instance en ce qui concerne les sacrements dans lesquels — selon une opinion probable reçue en théologie — le Christ n'aurait institué la matière et la forme que d'une manière générique, sans descendre à la spécification des éléments même constituant cette matière et cette forme. Tel est vraisemblablement le cas, tout au moins quant à la forme, du sacrement de pénitence. L'Eglise aurait, dans ce cas et dans des cas analogues (sacrement de confirmation, d'ordre, d'extrême-onction), reçu le pouvoir ministériel de spécifier les éléments du signe extérieur institué d'une façon générique par le Christ [1]. Sans admettre complètement cette théorie, d'autres auteurs conçoivent que si « l'institution [du Christ] requiert une certaine détermination de la matière et de la forme, cette détermination a des bornes essentielles ; elle ne descend pas nécessairement aux dernières distinctions imaginables, *in ultima specie*, ἐν ἀτόμῳ. Et c'est ici qu'intervient l'Eglise, interprète autorisée de la pensée du Christ [2]. »

En tout cas, même en admettant ici *(dato, non concesso)* une modification d'un élément essentiel, cette modification ne laisse intacte la validité du sacrement qu'à une double condition : 1° qu'elle soit introduite par l'autorité de l'Eglise ; 2° qu'elle conserve et précise la signification sacramentelle voulue par le Christ.

Or, notre catéchiste fait l'hypothèse d'une modification résultant d'une distraction du ministre, et vraisemblablement cette modification n'irait pas dans le sens d'une meilleure précision de l'intention de Jésus-Christ... Nous sommes donc loin de compte...

En résumé si le ministre se trompe de bonne foi dans l'emploi d'un élément *accidentellement* requis, le sacrement est valide ; s'il se trompe dans l'emploi d'un élément *essentiellement* requis, le sacrement est nul.

III. — *Le sacrement de la Loi ancienne a-t-il exactement le même but que le sacrement de la Loi nouvelle et doit-il produire le même effet, à savoir la sanctification intérieure de l'âme ?*

Une telle assertion est une énormité théologique, directement condamnée par le can. 2 des sacrements en général, promulgué dans la session VII du concile de Trente : « *Si quis dixerit, ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia ceremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi,* a. sit. » (Denz.-Bannw., n. 845). Autre était leur signification ; autre, leur efficacité. Citons encore ici l'excellent théologien des sacrements, N. Gihr :

« Autre devait être la signification des sacrements avant Jésus-Christ ; ils étaient, en effet, des signes du culte extérieur et, par conséquent, ils devaient se trouver en harmonie avec le culte intérieur qui existait alors et en constituer l'expression correspondante. Les saints patriarches sont morts « sans avoir reçu les biens que Dieu leur avait promis ». C'est à la lumière de la foi qu' « ils les ont vus et salués de loin dans l'avenir » (Heb., XI, 13). Sous l'économie de l'Ancien Testament le sanctuaire du ciel était encore fermé, et « la voie qui y conduisait n'était pas encore découverte » (Heb., IX, 8). Non seulement la vie éternelle, mais encore la voie qui y mène, c'est-à-dire Jésus-Christ et sa grâce, étaient alors des biens à venir qui devaient être annoncés et figurés comme tels par les institutions et les dispositions du culte public (cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. 101, a. 2). La signification prophétique du culte public était allégorique en tant qu'elle annonçait le Christ et son Eglise : tropologique (morale), en tant qu'elle figurait la justice chrétienne ; anagogique, en tant qu'elle prédisait la gloire céleste (cf. q. 102, a. 2). Les sacrements de l'Ancien Testament devaient donc annoncer non seulement la gloire du ciel, mais encore le Rédempteur et sa grâce comme des biens futurs, afin de diriger la foi et l'espérance des hommes vers ces promesses (cf. q. 103, a. 3). *Sacramenta V. L. erant* TOTALITER *signa prognostica,* dit S. Thomas *(In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 1, sol. 1, ad 4). Par leurs rites et par leur réception, ils ne pouvaient signifier et opérer qu'une purification et une sanctification *extérieures,* c'est-à-dire figuratives — et alors seulement, par cette signification et cette action sacramentelle ou symbolique, ils pouvaient, comme signes prophétiques des promesses, annoncer l'avènement du Messie, c'est-à-dire les bienfaits du Rédempteur et de la rédemption [1]. »

C'est par l'intermédiaire de cette foi et de cette espérance en un Messie et Rédempteur futur, consécutives à la sanctification extérieure et légale, que les sacrements de l'A. T. pouvaient devenir, pour les Juifs, des *occasions* ou *conditions* de la sanctification intérieure par la grâce. Pour les adultes, ils étaient des occasions de sanctification *ex opere operantis* et, chez les enfants sans raison, ils étaient des conditions, dont l'apposition produisait, *quasi ex opere operato,* mais en vertu de la foi au Médiateur futur, la grâce de la justification. Les sacrements de la Loi nouvelle sont de véritables causes de la grâce, qu'ils signifient, qu'ils contiennent et qu'ils produisent dans l'âme *ex opere operato*.

---

[1] Billot, *De Sacramentis,* t. I, th. 2 ; 15, § 3 ; 38 ; t. II. th. 30. Cf. S. Harent, *La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel,* dans *Etudes*, t. 73, p. 315-336,

[2] A. d'Alès, *L'essence du sacrement de l'ordre,* dans *Recherches de science religieuse,* 1919, p. 132 sq. Cf. *D. T. C.*, art. *Ordre,* t. XI, col. 1330-1332.

[1] *Op. cit.*, p. 38-39.

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous dire comment doit agir le confesseur avec les enfants qui s'accusent de fautes *contra sextum*? Il arrive que des enfants sont victimes de camarades plus âgés qui leur apprennent le mal. Peut-on leur imposer, sous peine de refus d'absolution au temps pascal ou à l'âge de la communion privée ou solennelle, de dénoncer les corrupteurs ?

R. — Il est certain que l'immoralité exerce ses ravages jusque parmi les enfants. Parfois à l'âge le plus tendre, le vice a déjà souillé leur âme et créé en eux des habitudes perverses. Où s'est faite cette initiation impure ? Parfois dans le sanctuaire même de la famille, où les éducateurs naturels aux mœurs trop libres ont étalé sous leurs yeux des exemples de vie relâchée ; plus souvent au contact de camarades pervertis ; quelquefois dans un enseignement prématuré donné sous couleur d'hygiène. Pour pénétrer dans une âme, le mal a des issues secrètes.

Il existe des ligues et des œuvres pour le sauvetage de l'enfance ; mais que peuvent-elles contre le vice si bien nommé « solitaire » ? Veiller, c'est bien. Il y a pourtant quelque chose de mieux : c'est d'éduquer, de former la conscience. Car c'est là, au centre intime de la personne humaine, que se livre « le combat de la pureté ». Qui sera mieux placé que le confesseur pour faire cette éducation de la conscience morale de l'enfant? C'est lui qui reçoit ces confidences intimes qui révèlent l'existence du mal, ses causes, son étendue, ses ravages. Ah ! que son ministère est important auprès de l'enfance ! Et comme il faut prendre un soin tout particulier de l'âme enfantine ! Confesser les enfants, *souvent*, les écouter avec patience, passer avec eux tout le temps nécessaire pour les interroger, les faire parler afin de tout savoir et mettre en ordre leur vie morale, surtout les prémunir contre le danger, voilà l'un des devoirs les plus sacrés, les plus urgents du ministère pastoral. Aussi faut-il blâmer les pasteurs qui le négligent. L'incurie en cette matière est une sorte de complicité avec le mal ; elle ne saurait être légère.

La confession des enfants, la confession fréquente est déjà par elle-même un excellent remède au mal, et un excellent moyen préventif. Car le seul fait de s'accuser est pour l'enfant une sorte de châtiment du péché commis, et une mise en garde contre les occasions de péché et les tentations de l'avenir. Mais précisément parce qu'elle est un peu regardée comme châtiment, la confession se présente comme un épouvantail à l'enfant coupable du péché d'impureté. Instinctivement, par un sentiment de pudeur naturelle à son âge tendre et à sa conscience encore délicate, il a horreur de sa faute. Il l'a commise dans le secret, en cachette de ses parents et de ses maîtres, et il a honte de l'avouer : il lui faut faire effort pour la tirer de l'ombre dont il avait pris soin de l'entourer. Ce sentiment très louable sera exploité avec le plus grand fruit par le confesseur pour exciter dans le cœur du petit pénitent un vif sentiment de regret et d'horreur du péché. Il offre pourtant un danger : celui de fermer les lèvres du coupable. On lui a dépeint le vice impur sous des couleurs si sombres, et on lui a parfois fait du pécheur un portrait si repoussant, que le pauvre enfant se croyant à jamais déshonoré aux yeux des hommes éprouve comme une sensation de déchéance irréparable en face de son confesseur. Le démon attise ces appréhensions. Que doit faire le confesseur ?

Il s'évertuera à gagner la confiance de l'enfant en lui témoignant une grande bonté, en lui faisant un accueil paternel. Comment y parvenir ? C'est le secret de chacun, le fruit de l'expérience, car on ne s'improvise pas confesseur des enfants, et aussi une grâce d'état. On peut, par exemple, conter à l'enfant un épisode de l'Evangile, celui de l'enfant prodigue, en l'adaptant à sa capacité ; on peut aussi lui faire un récit des bontés de Notre-Seigneur pour les pécheurs et les petits enfants. Bref, on s'ingéniera à le persuader qu'il doit parler à son confesseur comme il se hâterait de parler à Jésus, s'il le rencontrait : il lui dirait tout, certain d'avance d'avoir son pardon. Il va faire de même, et de même aussi il sera pardonné. Alors le confesseur entend l'aveu. Plus souvent, il devra le provoquer par une question, et comme il sera nécessaire de préciser et de tout dire, c'est tout un petit questionnaire qui y passera. Puis, au cours du dialogue viendront les avis nécessaires, les remarques opportunes, les avertissements de toute nature. Si le confesseur sait bien s'y prendre, s'il est paternel, affable, sans sévérité excessive, mais sans indulgence injustifiée non plus, il fera aimer la confession à son petit pénitent.

Arrêtons-nous sur la manière d'interroger. Toujours empreinte de paternelle bonté, elle variera pourtant avec les sujets. Se mesurant sur le but à atteindre, qui est en premier lieu de procurer l'intégrité de la confession, elle devra tantôt être poussée à fond, tantôt rester plus discrète et pour ainsi dire ne faire qu'effleurer. Le confesseur a-t-il la certitude ou seulement le grave soupçon du péché mortel, de l'habitude gravement vicieuse, il conduira son interrogation jusqu'au plein aveu de son pénitent. Si pourtant, en raison des dispositions imparfaites de celui-ci, il se heurte à une hésitation persistante qui présage la négation mensongère, il se gardera de le presser, quitte à revenir dans une autre confession. L'enfant n'est pas prêt encore à l'aveu complet, et il importe de ne pas le rebuter, car la bouche qui a menti une fois mentira encore, et le péché caché sous l'empire de la crainte se doublera d'une confession sacrilège. Ce sera plus qu'il n'en faut parfois pour que l'enfant prenant en grippe son confesseur et la confession, s'éloigne des sacrements, tandis que enveloppé dans une formule générale, sans descendre à l'espèce infime ni aux détails circonstanciés, le péché aurait pu être confessé *in confuso*, et le petit pécheur, ménagé cette fois, repris avec plus de succès dans des confessions postérieures. — Qu'on ne dise pas que la validité de l'absolution, si toutefois le confesseur l'accorde, est mise en

péril. L'enfant a accusé un péché d'impureté, sans dire lequel, et le confesseur a bien compris l'état de culpabilité grave ou probablement grave de son pénitent, ne fût-ce que par le silence, l'embarras, le regard significatif de l'enfant questionné. Il en juge en connaissance de cause, et l'acceptation de ses conseils motivés lui confirme l'aveu implicite du silence. (On se reportera avantageusement, si l'on venait à en douter, à un article de l'*Ami* 1925, p. 577 et suiv.).

Cette manière d'agir trouvera encore son application auprès de l'enfant qui répondrait à son confesseur comme il répond au catéchisme, pour se débarrasser d'une interrogation ennuyeuse et recouvrer au plus vite sa liberté, sans se trop soucier si sa réponse correspond à la vérité. N'arrive-t-il pas que de petits pénitents fassent ainsi l'aveu de fautes qu'ils n'ont pas commises, mais qui sont dans leur « Examen de conscience », et fondent en larmes quand arrivent les monitions du confesseur ? Une interrogation trop poussée amène parfois de ces fâcheuses méprises, car les conseils, monitions, admonestations risquent ensuite d'apprendre au pénitent des choses qu'il n'avait pas à connaître.

L'interrogatoire sera donc toujours guidé par la prudence, sage conseillère, qui dictera ce qui est vraiment opportun : interrogation générique, ou spécifique, ou circonstanciée, jusqu'au menu détail. « Præ cœteris, dit S. Charles Borromée, confessor providus cautusque sit ; oportet ut modum congruentem sciat quo pueri ac puellæ interrogentur, ne forte quod prius ignorabant, eos edoceat. » Notons bien l'*oportet :* c'est un devoir pour le confesseur de savoir, et par conséquent de s'évertuer à acquérir, par l'étude, par la conversation avec ses confrères, par l'expérience personnelle, cette manière convenable d'interroger. Et ce ne serait pas de la prudence surnaturelle, pour éviter les cas embarrassants et les situations épineuses, de se retrancher dans la résolution de n'interroger jamais, et surtout de la mettre en pratique.

Un de nos correspondants nous demande s'il faut interroger l'enfant qui s'accuse de fautes contre le 6e commandement : « Etiez-vous avec quelqu'un de votre famille ? » Oui : c'est bien l'une des questions à poser toutes les fois qu'il y a soupçon fondé. Le confesseur demandera : « Avez-vous fait ou vu faire des actions déshonnêtes ? Où étiez-vous ? Chez vous, ou aux champs ?... Etait-ce de jour ou de nuit ?... Etiez-vous seul ou avec d'autres ? Ces autres étaient-ils de votre famille ou de vos parents ? car alors, mon enfant, votre péché aurait été plus vilain et plus grave... De même si vous l'aviez commis avec des petits garçons ou des petites filles,... etc. » C'est ainsi qu'en poursuivant son interrogation mêlée d'enseignement, il arrivera progressivement à la déclaration du péché dans son espèce infime, et formera la conscience de son pénitent sur la gravité des péchés contre le 6e commandement.

Les aveux révèlent parfois des situations vraiment critiques, qui mettent le confesseur dans un réel embarras, d'autant qu'il doit, d'une part, assurer le *bonum sacramenti,* et d'autre part user d'égards particuliers envers son pénitent, vu son âge, ses dispositions, sa science, sa situation. Que faire, par exemple, quand il se trouve en face d'un enfant victime de camarades plus âgés ?

Deux choses sont ici à considérer : le péché personnel d'impureté du pénitent, et le scandale, ou si l'on préfère, l'occasion qui l'expose au péché.

Le péché personnel appelle, de la part du pénitent, une sincère contrition, avec le ferme propos pour l'avenir ; de la part du confesseur, les monitions appropriées.

L'occasion de péché est à considérer de plus près. Car ce n'est pas tout que l'enfant soit contrit ; il faut qu'il prenne les moyens de ne plus retomber dans sa faute. Et parfois il est lui-même acculé à une impasse, d'où il ne voit pas le moyen de sortir. Imaginez le cas du petit pâtre qui se rencontre chaque jour au même pâturage de la montagne avec des camarades dissolus qui le menacent de toutes sortes de tracasseries, s'il ne se prête pas à leurs projets malhonnêtes. Songez à l'écolier qui a pour voisin toujours le même individu le dominant de toute sa haute stature et lui en imposant de toute sa force. Songez bien davantage à l'enfant qui partage le lit d'un aîné déjà corrompu. Que faire ?

Qu'il s'agisse d'un enfant ou d'une grande personne, les principes à appliquer sont les mêmes, et dans la pratique il faut voir ce qui est réalisable. Le principe, c'est de supprimer totalement l'occasion, si on le peut, ou, si on ne le peut pas, c'est de l'éloigner le plus possible, de façon à lui enlever, autant qu'il se peut, sa nocivité. Tel de nos consultants comprendra bien qu'il nous est impossible de lui indiquer, dans le sens qu'il le demande en soulignant, des moyens *pratiques.* Si *pratique* veut dire « qu'on peut utiliser dans la pratique, » nous vous les indiquons ; mais si *pratique* veut dire « qui dans le cas particulier qui vous intéresse doit nécessairement vous assurer le succès, » ces moyens nous n'en saurions pas plus que vous avoir le secret. Car il n'y a pas de moyen qui soit une panacée universelle. Il en est en morale comme en médecine : tel moyen réussit dans un cas qui échoue dans un autre. On peut dire en un sens que chaque cas, chaque situation appelle une médication particulière, une application appropriée des principes généraux. Bref, après avoir examiné attentivement la situation et les dispositions, ou, si l'on peut dire, les disponibilités du pénitent, le confesseur cherchera lui-même ce qui est réalisable *hic et nunc.* Le grand obstacle auquel il va se heurter, c'est l'impossibilité pour l'enfant de se soustraire à l'occasion, impossibilité réelle ou présumée telle par lui. A vrai dire, l'enfant, en raison de sa faiblesse native, se sent désarmé quand il faut engager une lutte. Il a peur de ses séducteurs tout d'abord et de leurs représailles. Il faut donc lui chercher des auxiliaires et

lui donner l'impression d'un secours sur lequel il pourra compter efficacement. Ce secours se présente naturellement à l'esprit : ce sont ceux qui ont charge de son âme et qui sont responsables de ses actes, ses parents, ses maîtres. Mais comment les avertir ? Nouvelle impasse ! Car le confesseur est lié par le secret sacramentel, et l'enfant hésite devant la difficulté d'une dénonciation.

S'il n'avait été que victime, il se résoudrait encore facilement à faire la dénonciation qui le mettrait à l'abri du danger ; mais s'il a été en même temps coupable du péché commis, son hésitation deviendra conviction de l'impossible. Ces fautes qu'il a déjà eu tant de peine à confesser, il ne se résoudra pas facilement à les dévoiler à des personnes qui ne sont pas tenues par le secret sacramentel, et qui risquent d'être indisposées contre lui. L'enfant craint le châtiment de ses supérieurs plus que celui de Dieu. Et pourtant, dans la plupart des cas, la dénonciation s'avère au confesseur comme le moyen sinon indispensable, du moins quasi nécessaire pour porter remède au mal. Si le petit pénitent consentait à parler à son confesseur en dehors de la confession, celui-ci pourrait se faire son porte-parole ; mais cela ne détruirait pas ses craintes, et il ne s'y résoudra pas. Le confesseur, du reste, en s'offrant à jouer le rôle de médiateur, s'exposerait, lui et son ministère, à de graves difficultés. La confession ayant été l'occasion de la permission obtenue du pénitent de parler en sa place, l'opinion publique et le sentiment des intéressés dans l'affaire ne tarderaient pas, le diable aidant, à tourner au désavantage du confesseur qui serait accusé, à tort évidemment, d'avoir sinon violé le secret sacramentel, du moins abusé de la science acquise au confessionnal. Aussi ne sera-t-il pas prudent, bien que ce soit licite pour le confesseur, de se proposer au pénitent pour faire la dénonciation.

Reste donc la dénonciation faite par le pénitent lui-même, et nous avons déjà dit sa répugnance extrême. Le confesseur s'emploiera à la vaincre. Mais pourra-t-il, à cet effet, procéder jusqu'au refus de l'absolution ? Il convient de distinguer. Le confesseur seul est à même de porter un jugement, car seul il peut pressentir les réactions de son pénitent. Si le refus de faire la dénonciation imposée est, dans le pénitent, la marque d'une mauvaise volonté évidente, ou seulement d'une pusillanimité vincible et déraisonnable, le confesseur devra *refuser* l'absolution : dans le premier cas, parce qu'il exposerait celle-ci au péril de nullité ; dans le second, parce que le bien du pénitent exige de sa part un effort qui n'est pas au dessus de ses forces. Si le refus, au contraire, est seulement la manifestation de craintes légitimes de l'enfant, craintes qu'il aura expliquées et dont le confesseur aura pu juger le bien-fondé, il ne serait pas opportun d'aller jusqu'au refus de l'absolution, et il faudrait chercher d'autres moyens de parer au mal, ou se résoudre à ceux, plus obvies et plus communs, indiqués par les moralistes : l'enfant se munira de la prière et des sacrements, évitera des allées et venues, menacera ses séducteurs de les dénoncer, fera entendre des cris, des plaintes, des appels au secours, bref, se résoudra à mettre en œuvre tous moyens jugés utiles de concert avec son confesseur.

Qu'on ne dise pas inefficaces ces moyens, notamment ceux d'ordre surnaturel : ce serait une sorte de blasphème. Car joints à une volonté bien disposée à éviter le péché, ils ne peuvent manquer leur effet premier, qui sera de transformer le péché formel en péché matériel et le pécheur en victime. Contre une bonne volonté affermie par la grâce, le scandale n'a plus prise au même degré, et l'occasion, comme on dit, de proche qu'elle était devient éloignée. Le petit pénitent qui tout à l'heure fondait en larmes à la pensée d'une dénonciation qu'il n'aurait pas eu le courage de faire, se rassurera, et heureux de trouver un appui moral dans son confesseur, comme de sortir du péché dans lequel il était tombé plus par faiblesse que par malice, reprendra courage, se promettra de revenir plus souvent au confessionnal, alors qu'une exigence plus sévère de son confesseur l'en aurait éloigné avec découragement. Alors, de confession en confession, cet enfant, luttant contre le péché et ses occasions, se fortifiera par la grâce sacramentelle jusqu'à devenir l'adversaire du mal, sinon l'apôtre de la conversion auprès de ses camarades scandaleux. On dira que ces exemples sont rares ? Pas tant que cela, et en tous cas, pas plus rares que les situations inextricables telles que celles rapportées plus haut. L'expérience du confessionnal, si elle nous révèle les ravages du mal, nous révèle aussi les conquêtes du bien. A nous parfois d'avoir plus de foi dans l'efficacité de la grâce, plus de confiance dans la bonne volonté, plus de patience avec les pauvres pécheurs.

Le temps pascal, l'approche de la communion privée ou solennelle pourront-ils avoir une influence sur les décisions du confesseur ? Certainement, tant pour urger la dénonciation que pour la différer, selon l'occurrence. Ce sont des circonstances qui peuvent être utilisées dans les deux sens, et le confesseur choisira ce qui, *omnibus perpensis,* doit être le meilleur. Il doit sauvegarder d'abord la validité du sacrement qu'il confère, assurer ensuite au pénitent son bien spirituel. Devant une mauvaise disposition évidente, le temps pascal ne fera rien à la décision de refuser l'absolution. Cependant, si le délai d'imposer au pénitent une dénonciation qu'il ne ferait pas doit le maintenir dans des dispositions de contrition suffisante pour valider l'absolution, il sera préférable d'user de ce délai en vue du précepte pascal à accomplir. Et il faudra en dire autant de la première communion, si l'urgence faite par le confesseur devait exposer l'enfant à un sacrilège. Par contre, il est possible que ces circonstances soient de nature à peser sur la volonté de l'enfant et à le déterminer à des actes plus généreux, à la

dénonciation qu'il redoute. Car on se représente bien le combat qui se livrera dans l'âme de l'enfant : « Si je ne suis pas absous, je ne pourrai pas faire ma première communion, ou mes Pâques ; mes parents s'en apercevront, et ce sera terrible. » Cette crainte peut efficacement éloigner l'autre. Le confesseur se rendra compte, et usera du refus d'absolution, s'il doit être le moyen salutaire d'obtenir un plus grand bien. C'est pourquoi nous disions plus haut qu'il fallait tabler sur les disponibilités du pénitent.

La confession des enfants, nous l'avons dit, est une des plus importantes fonctions du ministère sacerdotal. C'est aussi l'une des plus difficiles. Si le confesseur se bornait à écouter les accusations de l'enfant, à lui demander quels péchés il a commis et combien de fois, à entendre ses réponses parfois insignifiantes, sans lui dire autre chose, si ce n'est de se repentir, de ne plus pécher et de réciter une prière pour pénitence, il n'aurait accompli qu'une minime partie de son rôle, et encore en mercenaire qui s'acquitte d'une corvée. Il faut qu'il soit éducateur, qu'il pénètre dans la vie et la conscience de l'enfant pour vraiment la diriger, la former, l'incliner au devoir et à la vertu. La confession est éminemment favorable à l'action directe et individuelle, celle qui touche vraiment les âmes. Que les confesseurs aient donc toujours conscience de la noblesse de leur ministère, du bien qu'ils peuvent faire par la confession, et s'y donnent sans réserve, pour la plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes, de toutes les âmes, des enfants en particulier.

Q. — Vous rendriez un signalé service à moi, ainsi sans doute qu'à d'autres confrères, si vous vouliez bien répondre à ce point de morale conjugale, que je vois traité de la même manière dans tous les manuels, mais dont je ne vois nulle part l'explication que je sollicite.

Je pose la question, parce qu'aujourd'hui plus que jamais il faudra la résoudre pour des consciences éveillées par la multiplicité des documents ecclésiastiques à ce sujet.

Je transcris du P. Merkelbach (*De castitate et luxuria*, p. 91) ce texte qui résume la doctrine de tous : « Liciti sunt, cum *quadam restrictione* (actus imperfecti impudici) ad... Restrictio vero hæc est : dummodo actus non sint per se et omnino proxime provocantes delectationem satiativam seu pollutionem... »

Ne trouvez-vous pas dans cette assertion quelque chose de contradictoire ? Les actes en question ne changent pas de nature s'ils sont accomplis dans le mariage, et par conséquent ne sont-ils pas alors et toujours *proxime provocantes...* ? Il y a donc toujours péril prochain, et par conséquent, s'ils sont sans *aucune* connexion avec l'acte conjugal, et uniquement faits par délectation, ils deviendraient mortels.

Pensez-vous que c'est ainsi qu'en jugent des âmes, même timorées, qui, dès qu'il n'y a pas eu obstacle direct à la conception, se considèrent en règle avec leur conscience ?

D'autre part, ne vous semble-t-il pas que dans ces conditions la vie conjugale demanderait de l'héroïsme à tour de bras ? Que vous paraît-il d'une réponse de ce genre : « Oh ! quant à cela, ne vous en inquiétez pas ; ces choses-là sont l'apanage du mariage » ? Cette réponse est-elle adéquate ?

R. — Si nous comprenons bien votre doute, il porte sur la licité des actes imparfaits dans le mariage. Et les auteurs de morale, dites-vous, ne vous donnent pas « l'explication que vous sollicitez. » Pourtant, le fait qu'ils s'expriment tous « de la même manière » est pour le moins un argument de présomption en faveur de l'explication qu'ils s'accordent à proposer. Serons-nous plus heureux, sinon de vous satisfaire, du moins de vous incliner à l'avis commun des doctes théologiens que vous avez consultés ?

« Les actes imparfaits de luxure sont interdits hors mariage, et sont permis dans le mariage » : voilà la proposition qui vous plairait sans doute. Mais les auteurs, comme le P. Merkelbach que vous citez, y apportent une restriction : « *Restrictio vero hæc est : dummodo actus non sint per se et omnino proxime provocantes delectationem satiativam seu pollutionem.* » Et c'est ce qui vous chiffonne, car vous voudriez pouvoir dire en toute sûreté de conscience aux époux qui s'accuseraient de ces actes mutuels, *oscula, amplexus, tactus præsertim* exercés *usque ad satiativam delectationem :* « Oh ! quant à cela, ne vous inquiétez pas, ces choses-là sont l'apanage du mariage. » Evidemment ce serait beaucoup plus facile pour le confesseur, et les pénitents aussi auraient moins à s'inquiéter si tout était permis dans le mariage. Mais il n'en est pas ainsi. Alors, faut-il passer à l'opposition et sans restriction encore interdire ces actes imparfaits aux personnes mariées comme aux célibataires ? Ce serait logique, pensez-vous, « car les actes en question ne changent pas de nature, s'ils sont accomplis dans le mariage. » Croyez-vous, cher confrère ?

Ils ne changent pas de nature physique, mais de nature morale. Un acte, en effet, peut être considéré dans son entité physique et dans son entité morale, *in esse moris,* comme disent les théologiens. Or l'entité morale d'un même acte physique peut être différente selon sa relation avec la loi. Prenons un exemple : manger gras le vendredi est un acte illicite parce que la loi de l'Eglise prescrit le maigre ce jour-là ; que le législateur supprime sa loi ou en donne dispense, manger gras devient licite. L'acte de procréation est licite dans le mariage, illicite hors mariage, parce qu'ainsi le veut la loi divine naturelle et positive.

Les actes imparfaits sont donc interdits aux célibataires, parce qu'ils ne conviennent pas à leur état. Seul, en effet, le mariage, dans lequel les époux se livrent réciproquement par contrat bilatéral l'usage de leur corps en vue de la procréation des enfants, donne droit aux actes qui s'y réfèrent.

Mais dans le mariage, tous les actes dont nous parlons sont-ils permis ? Attention ! nous entrons dans un nouveau domaine. Le mariage aussi a ses lois et par conséquent ne sont licites que les actes qui lui conviennent, c'est-à-dire qui conduisent à ses fins. A ses fins, disons-nous, au pluriel, car le mariage en compte plusieurs. Outre sa

fin principale qui est la génération d'une postérité, il y a des fins secondaires qui sont l'aide mutuelle, l'amour réciproque à entretenir et le remède à la concupiscence. Les actes qui, sans atteindre la fin principale, procurent l'une des fins secondaires, seront donc permis aux époux. De cette sorte sont les actes imparfaits.

Toutefois les fins secondaires sont subordonnées à la fin principale de telle sorte que poursuivre, dans l'ordre d'intention, les fins secondaires en excluant la fin principale est un désordre, et pareillement, dans l'ordre de l'action, poser un acte qui, de soi, atteigne les fins secondaires, en frustrant la fin principale. De là, la restriction énoncée par les moralistes et le P. Merkelbach en particulier : « *Actus imperfecti liciti sunt*... DUMMODO NON SINT PER SE ET OMNINO PROXIME PROVOCANTES DELECTATIONEM SATIATIVAM SEU POLLUTIONEM » La pollution ou *effusio seminis extra copulam* est, en effet, radicalement opposée à la génération, fin principale et essentielle du mariage. C'est pourquoi tout acte qui la procure, fût-il un apaisement à la concupiscence ou un témoignage d'affection conjugale, demeure, en raison de la fin principale qu'il frustre, absolument interdit : « *Actus per se procurantes pollutionem.* » Et non seulement les actes qui la procurent *per se et immediate,* mais encore ceux qui y conduisent et créent le péril de pollution. Ces derniers toutefois bénéficient du tempérament apporté par les principes moraux qui fixent à quelles conditions il est permis de s'exposer au péril de péché.

D'une manière générale sont donc exclus les actes exposant au danger prochain d'incontinence. Parmi eux, les uns sont exclus d'une façon absolue, c'est-à-dire pour tous les sujets : *actus omnino proxime provocantes pollutionem ;* les autres d'une façon relative, selon les circonstances, notamment d'émotivité du sujet. Où trouvez-vous dans cette doctrine quelque chose de contradictoire ?

Voici, nous semble-t-il, l'origine de votre difficulté. « Les actes en question, dites-vous, ne changent pas de nature, s'ils sont accomplis dans le mariage, et par conséquent ne sont-ils pas alors et toujours *proxime provocantes ?* » Vous supposez donc que la raison qui les interdit hors mariage et dans le mariage est la même, à savoir, qu'ils créent le péril de pollution. S'il en était ainsi, vous auriez raison de dire que dans un cas comme dans l'autre, leur nature physique n'ayant pas changé, ils sont pareillement à interdire. Mais nous avons vu plus haut qu'il n'en est pas ainsi : ce n'est pas le péril de pollution qui les interdit hors mariage au célibataire, mais c'est lui qui les interdit aux personnes mariées. Au célibataire, tous les actes en question, même s'ils ne sont pas *provocantes ad pollutionem,* sont interdits : ils sont impudiques, et cela suffit. Un jeune homme ne se permettra pas une caresse familière intime à une jeune fille, encore qu'il n'y ait ni pour l'un ni pour l'autre péril de pollution, tandis qu'un mari en usera légitimement avec sa femme. Celui-ci, en vertu du mariage contracté, a des droits que n'a pas celui-là, et ces actes rentrent dans l'exercice de ses droits, voire de ses devoirs.

Nous devons relever une seconde erreur dans votre texte : « Il y a donc toujours péril prochain, dites-vous, et par conséquent, s'ils (ces actes imparfaits) sont sans *aucune* connexion avec l'acte conjugal, et uniquement faits par délectation, ils deviendraient mortels. »

D'abord, il n'y a pas toujours péril prochain de pollution dans ces actes. C'est bien pour lors que « la vie conjugale demanderait de l'héroïsme à tour de bras. » Un mari ne saurait jamais plus embrasser son épouse, lui faire une caresse par amitié. Heureusement pour les gens mariés qu'il n'en est pas ainsi. Néanmoins, on pourrait dire d'une façon générale que tous les actes exercés par les époux comme préparation à l'acte conjugal tendent à l'*effusio seminis.* Mais tous pourtant ne risquent pas de la provoquer. Il faut donc distinguer ceux qui en sont les préliminaires éloignés, et ceux qui en sont la préparation immédiate. Les premiers exposent les époux à un danger éloigné de pollution, les seconds à un péril prochain, probable, imminent peut-être. Songez dans le premier cas à un baiser furtif, et dans le second à un attouchement prolongé. Les premiers sont parfaitement licites, même si les époux entendent s'en tenir là et ne pas procéder jusqu'à l'acte final qui est la copule. Ces actes rentrent, en effet, dans les droits conjugaux et sont pleinement justifiés par les fins secondaires du mariage : ils entretiennent l'amour conjugal et apaisent les désirs de la concupiscence. Les seconds se justifient de la même façon. Mais comme ils créent un péril de pollution, ils ne sauraient être exercés sans la raison proportionnelle grave qui les excuse, et les précautions qui réduisent dans la mesure du possible le péril de péché. Or, quoi de plus facile ? La raison qui les autorise, ce sont les fins secondaires du mariage ; les précautions ne sont pas à imaginer de bien loin : la consommation de l'acte conjugal, toujours à la portée des époux, si le danger devient imminent, est de toutes la plus, sinon la seule, vraiment efficace.

Voilà comment les actes imparfaits sont en relation avec l'acte conjugal. Partant, les époux qui sciemment s'exposeraient, par l'exercice de ces actes, au péril de pollution avec la volonté bien arrêtée de la laisser courir plutôt que de consommer l'acte du mariage, ceux-là pècheraient gravement, car « *qui amat periculum in illo peribit.* » Ils auraient de l'affection pour le péché, et encourraient de ce fait une grave culpabilité, même si la pollution ne se produisait pas. Ils auraient cherché, comme vous le dites, la délectation pour elle-même. — Par contre, il faudrait tenir pour indemnes de péché les époux qui, sans le vouloir,

ni le rechercher, auraient éprouvé la pollution par surprise, simplement parce que les sens ont été plus vite qu'ils ne le pouvaient prévoir et supposer raisonnablement. Car ce qui est accidentel, *prœter intentionem*, n'entre plus dans le domaine de la moralité. Ainsi pourra-t-il arriver dans l'exercice des actes justifiés par les fins secondaires et ne créant pas d'eux-mêmes, absolument ou relativement aux époux instruits par l'expérience, un péril prochain de pollution.

Puissent, cher confrère, ces quelques explications dissiper votre doute, et, si nous n'y avons pas réussi, tout au moins vous persuader qu'il serait imprudent pour le confesseur, et dommageable pour ses pénitents, de dire au confessionnal : « Oh ! quant à cela (la pollution conséquente aux actes imparfaits), ne vous en inquiétez pas : ces choses-là sont l'apanage du mariage. » Confesseur et pénitents doivent s'en inquiéter pour bannir tout péché de la vie conjugale.

Q. — J'avais pensé jusqu'ici que mulier potest consentire voluptati ex copula orienti, in casu materialis cooperationis (sola retractione viri) permissæ ad vitanda jurgia vel adulterium mariti. Un missionnaire a prétendu que non. Qui a raison ?

R. — Votre contradicteur s'est trompé, et c'est vous qui avez raison.

Si les deux conditions que vous énoncez se vérifient, à savoir, une coopération purement matérielle d'une part, et l'onanisme pratiqué *sola retractione viri* d'autre part, l'épouse peut licitement se réjouir du plaisir qu'elle éprouve dans sa chair. Expliquons-nous.

Distinguons deux temps dans l'accomplissement de l'acte conjugal pratiqué comme vous le dites : le premier qui s'étend jusqu'à la brusque interruption du mari, le second qui pour l'épouse laisse l'acte inachevé, mais l'achève pour le mari dans l'*effusio seminis extra vas mulieris*. Le premier, de part et d'autre, comporte physiquement l'accomplissement normal, naturel, de l'acte conjugal ; le second comporte, de la part du mari, un acte contre nature. Or, quelle est la coopération de l'épouse ? Son mari qui s'approche avec une intention peccamineuse, a déjà commis dans son cœur la faute grave dont l'acte conjugal ne va être que l'achèvement extérieur. L'épouse qui le sait a fait entendre ses remontrances, ses objurgations, ses prières, et déclaré, quant à elle, vouloir accomplir un acte régulier, complet, indemne de péché. Ainsi elle s'est désolidarisée de son mari, qui persiste à vouloir mal agir. Sa coopération ne sera donc pas formelle, puisqu'elle réprouve l'intention peccamineuse, elle ne sera que matérielle. Elle commence un acte qu'elle veut régulier et complet ; elle le commence régulièrement en collaborant à l'action maritale, elle aussi physiquement régulière de tous points. Rien d'illicite dans le rôle qu'elle joue en ce premier temps. Elle peut donc licitement se réjouir de tout le plaisir inhérent à son action.

Mais après l'interruption de l'acte, peut-elle encore consentir à quelque jouissance ? Il faut s'entendre. Le plaisir qui se fait sentir dans la chair est causé par une immutation des organes, des cellules, disons par une action biologique momentanée. Tant que dure cette action dont la cause a été le rapprochement des époux, le plaisir se fait sentir ; le sujet qui l'éprouve n'en est pas maître. Si donc elle persiste après le retrait du mari, l'épouse en percevra légitimement le plaisir, parce qu'il n'est que l'effet incoercible d'une cause légitimement posée. C'est pourquoi, si à ce moment, après le retrait du mari, elle éprouve le plaisir complet de l'acte conjugal, elle pourra licitement s'en réjouir. Mais pourrait-elle provoquer elle-même, par un toucher manuel par exemple, ce déclenchement du plaisir satiatif ? C'est une autre affaire.

Dans l'approche régulière et complète du mari, s'il arrive que l'épouse n'ait point éprouvé la jouissance totale apaisante, les moralistes, à l'exception de quelques-uns seulement, admettent qu'elle peut licitement compléter son acte par une excitation manuelle, bien que cette jouissance ne soit point nécessaire à la fécondation. La raison en est que ce supplément *ex parte mulieris* se rattache encore à l'acte conjugal, dont il est le prolongement qui le complète. Comme les préparatifs, le complément entre moralement et physiquement dans l'acte total de l'approche conjugale. L'épouse peut donc licitement le produire et en recueillir la jouissance.

Il n'en est plus de même dans la copule onaniste. Certains, comme Berardi, ont bien affirmé qu'il était permis encore à l'épouse, après le retrait du mari, de compléter son acte et d'en jouir, alléguant qu'il était dans la nature des choses de conduire à son but un acte légitimement commencé. A y bien réfléchir, c'est une erreur. La cause posée, c'est-à-dire l'excitation de l'approche conjugale, n'a pas été suffisante pour produire son effet total. De la part du mari, l'acte conjugal est volontairement resté incomplet. Dès lors l'émission provoquée volontairement par la femme ne se réfère plus à l'acte conjugal naturellement complet qui seul la légitime ; elle ne s'y réfère ni physiquement, c'est évident, ni moralement. Elle serait donc une pure et simple pollution. Or celle-ci est un acte contre nature. Du reste, si l'on admettait l'opinion de Berardi, on serait conduit logiquement à autoriser une telle pratique comme complément même des actes imparfaits ordonnés à l'approche conjugale toutes les fois que le mari se refuserait à poursuivre les préparatifs jusqu'à l'accomplissement de l'acte Il faudrait pareillement autoriser le mari à compléter son acte par l'*effusio seminis extra copulam* dans le cas inverse où l'épouse se serait retirée *ante seminationem viri*. Or nul doute qu'il y aurait là une pollution bien caractérisée ; donc également dans le cas de l'épouse. Qu'on ne dise pas : « L'épouse a droit à la satisfaction complète du mariage. » Elle a droit à la

satisfaction complète procurée par les actes réguliers, non par les actes irréguliers. Son mari, en les lui refusant, la prive de ses droits et lui fait une injure. Ce n'est pas une raison pour légitimer de sa part des actes répréhensibles : « *Non sunt facienda mala ut eveniant bona, vel vitentur mala.* Elle subira l'injustice, mais ne cherchera pas son bien par l'accomplissement du mal. »

On nous fera peut-être l'objection suivante : « Mais comment pouvez-vous autoriser l'épouse à se réjouir de la délectation complète éprouvée spontanément après le retrait du mari, et la condamner quand elle la provoque elle-même ? Car à ce moment, l'action à deux ayant cessé, toute action qui se poursuit de part et d'autre n'est plus qu'un acte solitaire, du côté de l'épouse comme du côté du mari, toute jouissance devient donc illicite. Si elle ne veut pas pécher à l'égal de son mari onaniste, elle doit au deuxième temps de l'approche conjugale réprouver toute jouissance ressentie. » — Qui raisonnerait ainsi trouverait un solide appui dans l'autorité même du P. Vermeersch, qui écrit : « *Maxime silendum erit de consensu quem exortæ facile delectationi præstare non potest.* » *(De Castitate,* nº 267). Pourtant la contradiction n'est qu'apparente. Car il y a une profonde différence entre les deux cas. Dans le premier, la volonté a posé une cause légitime (l'acte conjugal) dont l'effet (la jouissance complète) est le fait de la nature incoercible. Dans le second, un premier acte volontaire a posé une cause légitime que la nature était impuissante à conduire à son achèvement total, et c'est un second acte volontaire, qui de nouveau pose la cause que la nature conduira à son achèvement. Tandis que le premier acte volontaire posé au premier temps était légitime, le second posé au second temps, après le retrait du mari, ne l'est plus. Or le péché se rencontre non dans l'acte de la nature, mais dans l'acte de la volonté. Autrement dit, dans les deux cas l'acte de la nature produisant la jouissance complète a lieu après le retrait du mari ; mais dans le premier cas il est consécutif à un acte volontaire *omni ex parte licito,* tandis que dans le second il est consécutif à un acte volontaire *omni ex parte illicito.* C'est pourquoi nous avons autorisé dans le premier cas la jouissance réprouvée dans le second. En pratique nous nous retrouvons d'accord avec le P. Vermeersch, puisqu'il donne l'avis, en se référant à Lehmkuhl : « *Maxime silendum erit.* »

Notre sentiment est partagé par nombre de moralistes. A titre d'exemple, citons Noldin : « Voluptati autem ex copula orienti uxor consensum præbere potest, quia ipsa debitum reddendo viro onanistæ rem licitam facit. Quandoque experientia teste etiam ex congressu onanistico (prioris modi) proles concipitur. Jam si probabile esset, etiam ex copula onanistica conceptionem sequi, vel saltem si uxor probabile judicaret, se semen excepisse, jus haberet se excitandi ad completam voluptatem. » *(De Sexto,* ed. 1905, n. 70). C'est qu'en effet il y a une différence entre le plaisir qui découle de l'approche conjugale régulière et celui qui est provoqué par un acte séparé, entre la sémination qui complète un acte régulier et qui n'est nullement ordonnée, et ne peut pas l'être, à compléter un acte séparé tel que celui du mari onaniste.

En pratique, que fera le confesseur ? Il se gardera d'un jugement trop hâtif pour taxer de péché grave les épouses qui s'accusent d'avoir pris plaisir à l'acte conjugal exercé de la façon indiquée par notre consultant. Car souvent le plaisir consenti aura été celui que nous avons déclaré licite. Ou bien, elles se seront réjouies, sans approuver le péché de leur conjoint, des effets heureux pour elles-mêmes : inconvénients pour leur santé d'une nouvelle grossesse, douleurs de l'enfantement et charges de famille évitées par la manière d'agir de leur mari. On peut, en effet, se réjouir du bien, même s'il est la conséquence du mal, *pourvu* qu'on déteste ce dernier.

Les tirera-t-il de la bonne foi, s'il surprend en elles la pratique malsaine et peccamineuse de provoquer la délectation apaisante totale après le retrait du mari ? La plupart du temps, non. Car la tentation est si grande, la nature si provocante en de telles conjonctures et la volonté si faible, qu'il est difficile, pour beaucoup, de ne pas achever un plaisir déjà partiellement goûté. Beaucoup pensent avoir ce droit d'achèvement. En les tirant de leur bonne foi, on les exposerait à transformer des péchés matériels en fautes formelles : « *sed cum difficile abstineat,* dit le P. Vermeersch, *plerumque in bona fide linquenda erit.* »

Mais les avertissements et les conseils devront leur être prodigués et souvent rappelés. D'abord le devoir qui leur incombe de la correction fraternelle pour amener leur mari à résipiscence. Ensuite la réprobation formelle de leur part du péché d'onanisme, réprobation renouvelée dans l'intime de leur cœur à chaque approche conjugale. Le danger est trop grand, en effet, d'en arriver petit à petit à se réjouir, et à approuver intérieurement la conduite maritale qui les exempte des inconvénients qu'elles redouteraient d'un acte régulier. Enfin, que si elles peuvent se rendre au désir de leur mari, elles n'y sont cependant pas obligées, puisque la demande en une telle occurrence est de celles que la morale réprouve, et constitue même à leur égard une injure en leur refusant le droit à l'acte régulier et au plaisir qui en découle. Toutefois, pour éviter les graves inconvénients, — qu'elles ne manqueront pas de signaler au confesseur, — auxquels les exposerait leur refus (discordes, disputes, bouderies, menaces, coups, etc.), elles s'y résigneront aux conditions indiquées plus haut. Quant à demander elles-mêmes l'approche conjugale, elles le pourront chaque fois qu'elles en sentiront le besoin, l'utilité, car elles usent de leur droit, sollicitent un acte régulier qui leur est dû, et ne sera préjudiciable à leur mari que par la mauvaise volonté de celui-ci. Mais si elles peuvent

s'en passer sans trop de gêne, elles feront mieux, par charité pour celui qu'elles doivent aimer à l'égal d'elles-mêmes et dont le salut éternel les doit préoccuper.

A propos de notre article du 14 janvier 1932 sur sainte Anne, « grand'mère de Dieu, » nous avons reçu plusieurs observations. Voici ce que disent nos correspondants :

1° On lit dans le *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* de Dom Leclercq (t. I, col. 2164) le titre que les Grecs donnèrent à deux fêtes de Sainte Anne : Τῶν ἁγίων καὶ δικαίων θεοπατόρων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης **(9 septembre), et :** Ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης **(9 décembre). — Comment expliquer ces deux expressions dans la tradition orientale ?**

2° Tout le monde est d'accord pour dire que sainte Anne est la mère de la Mère de Dieu, comme le fait l'Oraison de la fête (il en est de même de S. Joachim : *Genitricis Filii tui Patrem*). Or, me semble-t-il, *dire que sainte Anne est grand'mère du Fils de Dieu, de Dieu, par conséquent, n'affirme rien d'autre que la relation de maternité* entre sainte Anne et la Sainte Vierge.

J'ai beau relire tous les arguments en sens contraire ; je ne peux pas voir ce qu'ils viennent faire à la question.

J'ajouterai que cette appellation n'a pas même l'inconvénient d'être nouvelle : au VII° siècle, S. André de Crète parlait de la Fête : *In conceptionem sanctæ ac Dei* AVIÆ *Annæ*. Le *Dict. Apol.* (t. III, col. 236) le cite en grec : Ἡ συλληψις τῆς αγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης ***(P. G.*, t. 97, col. 1304).**

3° Les *Studi Francescani* de Quaracchi (juillet-septembre 1932) ont directement attaqué notre solution dans une discussion dont on reproduira, dans la réponse *ad III*, les principaux éléments.

R. — Ad I. Nous ne songeons pas à contester l'exactitude des titres liturgiques rapportés d'après Dom Leclercq. Mais :

1° L'expression θεοπατόρες, en elle-même, n'a pas la netteté de notre expression « grands-parents de Dieu ». Elle signifie simplement une certaine relation assez vague avec la divinité. Le terme θεοπατόρες, qui est en soi un adjectif, est à interpréter *in sensu lato* en analogie avec les surnoms φιλόπατωρ et φιλομήτωρ donnés à plusieurs Ptolémée d'Egypte à l'époque hellénistique. On trouve aussi un exemple de cette parenté très large dans l'expression βασιλεόπατωρ qu'on décernait, à Byzance, à certains personnages âgés, apparentés de loin à la famille impériale.

A un autre point de vue, on peut dire que θεοπατόρες signifie « ancêtres du Christ » ; ce mot a pu être employé à partir de l'époque où l'on a donné couramment au Christ le vocable Θεός. Il exprimerait donc la relation de parenté avec le Christ, qui est Dieu, sans pour cela affirmer la parenté avec la divinité elle-même. Nous avouons qu'en ce sens l'expression doit être interprétée pour éviter toute équivoque.

2° La fête du 9 décembre est la fête de l'Immaculée-Conception des Grecs. Le titre liturgique de cette fête signifie : « Conception de la Sainte Vierge par sainte Anne. » Comme la Vierge est la Mère de Dieu, le terme θεοπρομήτωρ a été choisi à dessein pour montrer la relation de consanguinité entre Anne et celle qui est la Mère de Dieu, sans qu'on puisse en conclure que dans l'esprit de l'Eglise d'Orient il faille prendre l'expression en son sens strict de « grand'mère de Dieu ».

La deuxième remarque, faite pour θεοπατόρες, vaut pour θεοπρομήτωρ.

Ad II. Nous avons déjà, dans l'*ad* I, rappelé que l'expression grecque θεοπρομήτωρ avait un sens plus large que *Dei avia*, en latin. Le *Dictionnaire Apologétique* ne donne pas, d'ailleurs, cette traduction latine : il cite en grec, purement et simplement.

Nous n'avons donc à retenir, de cette seconde objection, que l'équivalence formulée par notre correspondant : « Grand'mère du Fils de Dieu (ou grand'mère de Dieu) n'affirme rien d'autre que la relation de maternité entre sainte Anne et la Sainte Vierge. » D'où l'équation : Mère de la mère de Dieu = Grand'mère de Dieu.

Quiconque ne se laisse pas abuser par l'imagination et le verbalisme découvrira sans difficulté la fausseté de cette prétendue équivalence. Autre chose est d'affirmer que sainte Anne est la mère de la Mère de Dieu, autre chose est d'affirmer qu'elle est la grand'mère de Dieu. La première appellation est pleinement justifiée ; la seconde ne l'est pas. Et, pour montrer le bien fondé de cette discrimination, il faut, quoi qu'en pense notre contradicteur, en arriver à l'argument théologique fondé sur la doctrine de la communication des idiomes (voir notre article de janvier 1932). Résumons cet argument :

Ce n'est pas en vertu d'une maternité ordinaire et naturelle que Marie est dite *Mère de Dieu ;* c'est en raison d'une maternité exceptionnelle provoquée par une conception surnaturelle. Fournissant au Verbe la nature humaine en laquelle le Fils de Dieu s'incarne, Marie a réellement et immédiatement participé à la conception même de l'humanité en laquelle s'incarnait le Verbe. Elle est mère de ce sujet concret qu'est l'homme-Dieu ; elle est mère de Jésus-Christ, vrai Dieu ; elle est mère de Dieu. — Les ancêtres de Marie ne peuvent être dit les ancêtres de Dieu, ni même les ancêtres d'*un* Dieu (à moins qu'en cette formule on ne sous-entende : d'un homme-Dieu), parce que leur relation de parenté directe mais lointaine n'implique pas cette coopération immédiate et réelle à l'union hypostatique et se justifie uniquement par une dénomination extrinsèque.

Ad III. Mais les *Studi Francescani,* par la plume alerte et vive du P. N. Assouad, O. F. M., nous répliquent que si l'on peut appeler sainte Anne l'aïeule de Jésus-Christ (ce que l'*Ami* avait admis), on doit également pouvoir l'appeler aïeule de Dieu, ou même aïeule *d'un* Dieu.

Il justifie, en note, sa préférence pour cette dernière formule, en montrant la différence des deux formules dans la vie de la Trinité : « Tandis que, de la seconde personne de la Trinité, on peut dire indifféremment : « fils *de Dieu,* » et « fils *d'un Dieu,* » à la première personne on ne donne jamais le nom de « Père *de Dieu,* » mais seulement

« Père *d'un Dieu.* » Toutefois en ce qui concerne Marie, soit en raison de l'usage antique, soit parce que la formule est suffisamment exclusive de toute confusion des personnes divines, à la formule « Mère de Dieu » n'est pas préférée cette autre formule, bien plus précise cependant, « Mère d'un Dieu. »

Avant d'aller plus loin, disons que ces considérations n'ont rien à voir avec la question qui nous occupe. Tout d'abord, l'auteur confesse qu'elles n'ont de valeur que pour les langues qui usent de l'article. Cette simple remarque en montre la fragilité théologique. Le grec connaît l'article, et cependant Marie est purement et simplement nommée θεοτόκος. Ensuite, dans les langues modernes qui possèdent l'article, nous appelons également Marie « Mère de Dieu » et pas seulement « Mère d'un Dieu, » et cela d'une façon rigoureusement précise et exacte en vertu de la communication des idiomes et des règles concernant l'emploi des mots essentiels concrets. Le mot essentiel concret peut désigner la personne : on peut donc dire : Dieu engendre Dieu. Si l'expression « Père de Dieu » est moins employée, ce n'est pas qu'elle soit théologiquement inacceptable ; c'est qu'elle risque de créer une confusion entre les trois personnes. Il *convient* donc d'y ajouter une détermination marquant que cette paternité s'affirme uniquement à l'endroit de Dieu le Fils.

Mais encore une fois, tout cela n'a rien à voir avec la question de sainte Anne, « grand'mère de Dieu. » Les noms concrets dans la désignation des personnes de la Trinité sont employés en dehors de toute considération au mystère de l'Incarnation. La désignation du Verbe incarné, considéré dans sa nature humaine, par le terme concret Dieu appliqué au sujet, est, au contraire, consécutive au mystère de l'union hypostatique. C'est donc, en fin de compte, à ce mystère qu'il faut revenir pour justifier ou réprouver l'appellation « grand' mère de Dieu. »

Le P. Assouad continue :

« Pour avoir le droit d'être appelée la véritable et propre grand'mère de Jésus, il faut et il suffit à l'épouse de Joachim d'être la vraie et propre mère de la vraie et propre mère de Jésus. Mais alors — et voici, simple très simple notre façon d'argumenter — puisqu'il suffit à Marie la Très-Sainte d'être la vraie et propre mère de Jésus pour pouvoir et devoir être appelée également et indifféremment la vraie et propre Mère de Dieu, la vraie et propre Mère du Fils de Dieu, la vraie et propre Mère du Verbe, Jésus étant personnellement un Dieu, personnellement le Fils même de Dieu, le Verbe même du Père ; — pourquoi aussi indifféremment les mêmes vocables ne pourraient-ils être employés à l'égard de sainte Anne ? De l'aveu de tous, vraie et propre aïeule de Jésus, pourquoi ne serait-elle pas et, partant, ne serait-elle pas nommée la vraie et propre aïeule de Dieu, l'aïeule d'un Dieu, l'aïeule du Fils de Dieu, l'aïeule du Verbe ? »

Notre réponse est simple et se réfère toujours au principe rappelé dans notre article de janvier 1932. *Le parallélisme entre sainte Anne et la Vierge Marie ne saurait exister par rapport à l'union hypostatique. Donc les appellations uniquement justifiées par le mystère de l'union hypostatique ne sauraient convenir qu'à la Vierge Marie, laquelle, seule, a concouru à la réalisation de ce mystère. Or, l'appellation de Mère de Dieu, de Mère du Verbe, de Mère du Fils de Dieu est uniquement justifiée par le mystère de l'union hypostatique. Donc elle ne saurait être appliquée qu'à la Vierge Marie.*

On insiste :

« La liturgie sacrée — *lex orandi, lex credendi* — n'a-t-elle pas, à l'égard de S. Joseph, identifié la formule, d'origine évangélique, « père putatif de Jésus » *(Jesus erat... ut putabatur, filius Joseph)*, avec cette autre « père putatif du Verbe » ?

Te Sator rerum statuit pudicæ
Virginis sponsum, voluitque Verbi
Te patrem dici...

En conférant à S. Joseph la dignité de vrai et propre époux de la Vierge-Mère, Dieu lui a confié *ipso facto* l'insigne honneur de la paternité putative à l'égard du divin Fils de son épouse. Et cette paternité, au jugement de la sainte Eglise, pouvant indifféremment et nécessairement avoir pour terme soit Jésus, soit le Verbe (Jésus et le Verbe étant personnellement le même individu), « père adoptif de Jésus » et « père adoptif du Verbe » sont également identiques.

L'expression « Père du Verbe, » consacrée par la liturgie des matines du 19 mars, s'entend, de toute évidence, du Verbe incarné. La loi de la communication des idiomes ne joue pas ici au degré où elle joue dans l'appellation : Mère de Dieu. Sinon, il faudrait admettre, valablement appliquée à S. Joseph, l'expression « Père de Dieu, » ce qui, à tout le moins, serait choquant. En second lieu, observons que l'hymne citée n'affirme pas que S. Joseph *est* le Père du Verbe, mais *est dit* le Père du Verbe ; la Vierge Marie, au contraire, non seulement est dite, mais *est* la Mère de Dieu. Enfin, dépassant ces considérations qui, dans la matière présente, sont accessoires, nous rappellerons simplement que la paternité de S. Joseph à l'égard du Verbe incarné résulte d'une *disposition spéciale* de la Providence et qu'elle ne saurait constituer un point de comparaison avec d'autres parentés plus ou moins éloignées. Il ne sera pas inutile de transcrire, à ce sujet, une page de théologie que beaucoup semblent ignorer :

« L'enfance de Jésus fut le second dépôt confié à la fidélité de Joseph. Mais à quel titre Jésus lui fut-il confié ? Il faut se souvenir que l'éducation de l'enfant est la fin très spéciale du mariage. Or, dans le mariage de S. Joseph et de la Sainte Vierge, l'Enfant Jésus fut le fruit de l'union virginale des deux chastes époux, non seulement parce qu'il fut le fruit de la virginité de Marie qui était le dépôt et le bien de S. Joseph, mais encore parce que l'union de Joseph et de Marie était, dans les desseins de Dieu, ordonnée à l'éducation de l'Homme-Dieu. Ce n'est pas assez dire que S. Joseph fut le père *putatif*, ou le père *adoptif*, ou le père *nourricier* de l'Enfant Jésus. Ces appellations, que nous trouvons sans doute sous la plume de plusieurs Pères de l'Eglise, ne correspondent en réalité qu'à une vérité incomplète. Tout ce qui appartient au père, hormis

l'acte propre du mariage, appartient à Joseph par rapport à l'Enfant Jésus. C'est la doctrine de S. Jean Chrysostome *(In Matth.*, homil. IV, n. 6, *P. G.*, t. 57, col. 47), magnifiquement développée par Bossuet *(Premier panégyrique de S. Joseph*, 2e point). Le développement de Bossuet se trouve déjà en raccourci dans S. Thomas d'Aquin, expliquant comment, par une disposition spéciale de la Providence, le bien du mariage entre Joseph et Marie fut vraiment l'Enfant Jésus : « L'enfant n'est pas appelé le bien du mariage seulement en tant que, par le mariage, il est mis au monde, mais encore en tant que le mariage est spécialement ordonné à sa naissance et à son éducation. Ainsi Jésus fut le fruit du mariage de Joseph et de Marie, non de la première façon, mais de la seconde. Et cependant, un enfant né d'adultère, et même un enfant adopté, ne saurait être appelé le fruit du mariage de ses parents (supposés ou adoptifs), car, en ce cas, ce mariage n'est pas ordonné par la nature à l'éducation de ces enfants, tandis que le mariage de Joseph et de Marie fut ordonné par Dieu tout spécialement à la naissance et à l'éducation de Jésus » *(In IV Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 2, ad 4) [1]. »

Ainsi donc la situation de S. Joseph à l'égard de l'Enfant-Dieu est toute spéciale et ne présente aucun appui solide à l'opinion qu'on entend opposer à la nôtre.

Et pour conclure d'un mot, nous dirons qu'il n'est pas suffisant de reconnaître avec le P. Assouad, que la formule « grand'mère de Dieu » est plutôt à éviter ; ELLE DOIT ÊTRE REJETÉE. *Male sonat et est piarum aurium offensiva.*

[1] *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Joseph (Saint)*, t. VIII, col. 1512. Cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 187-188, note.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Abbé Louis BETHLÉEM. Romans à lire et Romans à proscrire. 11e édition entièrement mise à jour (121e au 140e mille). — In-8 couronne de 622 p., 15 f. — Editions de la *Revue des Lectures*, 77, rue de Vaugirard, Paris 6e (Ch. p. Paris 180.42).

Romans à lire... c'est le titre d'un livre qui a porté aux quatre coins du monde le nom de l'abbé Bethléem. Il n'est pas un de nos confrères certainement qui n'ait entendu parler de l'un et de l'autre. Fréquemment, pour la réponse à des questions d'ordre littéraire, l'*Ami*, surtout dans le « Petit Courrier », fait appel à leur autorité.

Sait-on que ce volume est à l'origine de toute l'œuvre de l'abbé Bethléem ? *Romans à lire...* qui atteint aujourd'hui sa 11e édition et son 140e000, parut pour la première fois en 1904. Combien d'ouvrages de critique pourraient se flatter d'un pareil tirage ? L'auteur lui-même prévoyait-il un tel succès ? Je n'oserais l'affirmer. 1904... l'horizon était sombre ! L'Église était menacée de toutes parts. Le moment était-il bien choisi pour s'occuper de romans ?

En réalité, l'abbé Bethléem avait bien compris les besoins de son temps. Les idées qui mènent le monde sont beaucoup moins celles qui se trouvent enfouies dans les gros traités de morale ou de sociologie que celles que vulgarisent le livre à gros tirages et spécialement le roman. En portant un jugement sur la production romanesque de son pays (depuis 1.800 dans les premières éditions ; depuis 1.500, c'est-à-dire de toute la littérature française, à partir de la 9e édition), à la lumière des grands principes de la loi morale, l'abbé Bethléem faisait une œuvre d'assainissement public.

Succès, autant que noblesse, exige. Quatre ans plus tard, il obligeait l'auteur à créer cette admirable *Revue des Lectures* qu'un éminent universitaire, M. Emile Ripert, jugeait récemment en ces termes : « Il n'est pas de meilleur guide à l'heure actuelle, au milieu du chaos littéraire. L'abbé Bethléem y plonge sans crainte de se salir ou de s'égarer ; il classe, il définit, il signale le bon et le moins bon, recommande ce qui est recommandable, proscrit ce qui est nuisible, mais en disant pourquoi et toujours avec la plus nette intelligence même de ce qu'il condamne... » (Réponse à une enquête ouverte par la *Revue des Visages*, juin 1931).

Ce succès obligeait aussi l'auteur à publier après-guerre ces répertoires uniques que sont : *Les Pièces de théâtre*, 1924, 12 f. ; *La littérature ennemie de la famille*, 1923, 6 f. ; *Les Opéras, les opéras-comiques et les opérettes*, 1926, 15 f. ; *La Presse*, 1928, 15 f. ; *La Lutte contre l'immoralité publique*, 1932, 9 f.

Mais le moment n'est pas venu de faire l'historique d'une œuvre qu'il faudrait créer si elle n'existait pas. Grâce à Dieu, elle est bien vivante, plus vivante que jamais !

Revenons donc à *Romans à lire...* « Ce travail, disait modestement l'Avant-propos des précédentes éditions, n'est pas une œuvre de littérature, de critique ou d'érudition ; il n'a même pas la prétention d'être une étude historique ou philosophique sur les principaux romans de notre époque. Comme l'indique son sous-titre, il est un essai de classification ; moins que cela encore, un catalogue raisonné, accompagné de quelques indications pratiques. »

Ce « catalogue raisonné » n'a cessé de s'accroître et de se perfectionner au cours de ses éditions. La 9e (1925) comptait 480 pages et fournissait des notices et des appréciations sur plus d'un millier de romanciers. La 10e (1928) avait été augmentée de 112 auteurs nouveaux et de 76 pages. La présente édition, mise à jour jusqu'au 1er juillet 1932, s'est enrichie de 72 pages et a ajouté aux précédentes 108 notices nouvelles, portant pour la plupart sur des romanciers — étrangers notamment — qui se sont révélés au public français depuis quelques années.

A titre de curiosité, voici quelques-uns des noms introduits pour la première fois dans l'ouvrage : Marcel Arland, Claude Aveline, Maurice Bedel, Princesse Bibesco, Marc Chadourne, Jacques Chardonne, Henri Fauconnier, R. P. Hublet, D.-H. Lawrence, P. Martial Lekeux, Sinclair Lewis, André Malraux, Thomas Mann, Jean Martet, Suzanne Martinon, Jean Mistler, Palacio-Valdès, Saint-Exupéry, Sigrid Unset, Virginia Woolf.

La présente édition a fait une place aux « prix littéraires », notamment aux bénéficiaires du « Grand prix de littérature » et du « Goncourt » depuis leur création. Diverses notices ont été complètement remaniées : celles notamment de Claude Farrère et de Camille Flammarion, que nous recommandons à l'attention de nos confrères.

Ceux d'entre eux qui n'ont pas sous la main le catalogue de l'*Index* — où les recherches sont d'ailleurs passablement compliquées — trouveront ici, après un préambule (pp. 19-27) qui est un véritable traité de l' « Index », outre les œuvres des romanciers, les œuvres diverses de 168 auteurs, assez généralement connus, et également inscrits au catalogue de l'*Index*.

Autant de titres qui recommandent à tous nos confrères la nouvelle édition de cet ouvrage, qui a mérité les plus hautes approbations, qui a rendu déjà les

plus grands services et qui, pour beaucoup, est devenu classique. Par état, nous sommes souvent appelés à donner une décision ou un avis d'ordre littéraire et moral : « Que vaut tel auteur ? Quels sont, parmi ses ouvrages, ceux qu'on peut lire et ceux qu'on ne doit pas lire ? » Nous ne pouvons pas tout savoir. Tant d'occupations nous absorbent ! Il paraît tant de livres ! Sachons du moins que quelqu'un les a étudiés pour nous et ayons toujours sous la main *Romans à lire...* Et pour ceux qui veulent ou doivent être au courant de l'actualité littéraire un devoir s'impose : suivre chaque mois la *Revue des Lectures*.

B.-H. Merkelbach, O. P. **Summa theologiæ moralis.** Tomus II : *De Virtutibus moralibus.* — In-8 de 994 p., 40 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

Ce second volume n'a point tardé à paraître, et c'est déjà un mérite. Les éloges adressés à son aîné (*Ami* 1931, p. 878) nous l'avaient fait désirer vivement. A son tour, il nous faut souhaiter promptement son benjamin, car on y retrouve les belles qualités du premier volume : solidité de la doctrine et clarté de l'exposition.

Le sous-titre en indique l'objet. Il traite des *Vertus morales :* Prudence, Justice, Force, Tempérance, et leurs annexes. Fidèle à sa méthode, l'auteur dispose son enseignement d'après l'ordre adopté par S. Thomas dans la IIa-IIæ. C'est pourquoi le traité de la Conscience en général exposé au premier volume trouve ici son complément dans le traité de la Prudence. C'est, en effet, de cette vertu morale que relève la formation de la conscience. Le P. Merkelbach exposant les systèmes usités pour résoudre un doute pratique se rallie au Probabilisme modéré. Des exemples concrets et de sages remarques disent comment il convient de faire usage des systèmes.

La vertu de Justice occupe, on le conçoit, la majeure partie de l'ouvrage. Nous aurions aimé, au moins pour nous Français, une plus large part faite au droit civil qui nous régit ; elle est cependant suffisante en soi. Par contre, ce n'est pas sans un vif intérêt qu'on rencontre un chapitre sur le devoir des citoyens de procurer et de défendre le bien commun, d'après S. Thomas et les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno*. La légitimité de la guerre, *positis ponendis* bien entendu, y est établie au moyen de l'Ecriture et de la tradition chrétienne. Si dans l'avenir la guerre doit devenir de moins en moins fréquente, ce serait une erreur de la condamner en soi et de la croire à jamais impossible. Si le désarmement est un but à poursuivre, il est lié cependant à « des règles et garanties à établir ». Et nous savons un gré tout particulier à l'auteur d'avoir reproduit, en note, les claires paroles du pape Benoît XV adressées aux chefs des nations belligérantes, le 1er août 1917 : « Tout d'abord le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit ; d'où un juste accord de tous pour la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque Etat ; puis en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice, selon des normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui refuserait soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions. » Règles et garanties à établir, voilà qui conditionne le désarmement progressif ; normes à concerter et sanctions à déterminer, voilà qui conditionne l'arbitrage à instituer en substitution des armées. Oublier ces réserves pontificales risquerait de fausser la vraie notion du pacifisme que tout chrétien, à la suite des chefs de l'Eglise, doit désirer et s'efforcer de réaliser. Pareillement, en faisant découler de l'obéissance aux lois et de la justice légale l'obligation pour les citoyens de payer l'impôt personnel du service militaire, le P. Merkelbach était déjà d'accord avec le Comité archiépiscopal de l'Action catholique française qui vient, solennellement, de désapprouver, au nom de l'Eglise, « les objections de conscience ou les vœux qui tendraient à provoquer ou à promettre la désobéissance aux lois justes militaires » (*Ami* 1933, p. 81).

Les vertus de Religion, de Force, de Tempérance offrent des aperçus suggestifs sur la nature, l'obligation et les péchés qui s'opposent à chacune d'elles. On est heureux de lire les développements donnés aux vertus annexes, par exemple l'observance, la gratitude, l'humilité, la modestie. Et on doit louer le chapitre consacré au *De Castitate et Pudicitia* qui prend sa place normale dans la vertu de Tempérance.

Nous répétons ce que nous avons dit en commençant : A bientôt le 3e volume !

P. Héribert Jone, O. M. C. **Précis de théologie morale catholique.** — In-8 de 430 p., traduit de l'allemand par l'abbé Marcel Gautier, 25 f. — Editions Salvator, à Mulhouse (Haut-Rhin) ; Paris, Casterman.

« Ne pourriez-vous pas m'indiquer une bonne Théologie morale en français ? » Le courrier de l'*Ami* nous apporte cette question bien souvent. Nous indiquions la *Théologie morale* du cardinal Gousset, en notant qu'elle n'est plus tout à fait au point ; ou bien l'*Abrégé de Théologie dogmatique et morale* du P. Berthier, revu et corrigé par un groupe de prêtres conformément au nouveau Droit canon (voir *Ami* 1927, p. 311) ; ou bien nous laissions espérer la traduction en français du R. P. Vermeersch, que la réclame annonçait toujours comme prochaine, mais qui n'est jamais venue, et dont on ne parle plus. Nous sommes heureux de pouvoir indiquer à présent le *Précis* du P. Héribert Jone, qui répond aux désirs d'un grand nombre.

Dans un exposé clair et complet, il contient toute la matière de la théologie morale. *Clair,* disons-nous, car la méthode adoptée consiste à énoncer d'abord les principes généraux de la morale ou les décisions de l'Eglise qui sont la règle des actions humaines, puis à en faire l'application pratique en indiquant aussitôt une foule de solutions des cas les plus courants dans le ministère paroissial. *Complet* aussi, car l'ordre suivi est celui de nombre de manuels de morale : la morale générale avec ses traités des Actes humains (intitulé ici : l'Action personnelle), de la Loi, de la Conscience, du Péché et des Vertus, forme le livre Ier ; les Commandements des vertus théologales, les Commandements de Dieu dans l'ordre du Décalogue, les Commandements de l'Eglise qui forment la Morale spéciale sont l'objet du livre II ; les traités des Sacrements en général et en particulier remplissent le livre III ; un appendice sur les sacramentaux et les indulgences pour terminer. Le tout dans une ordonnance parfaite, avec des divisions qui permettent de trouver très rapidement ce qu'on cherche, sans compter l'aide fournie par la Table alphabétique qui termine le volume. C'est dire que ce *Précis* sera vraiment pratique et d'une réelle utilité tant pour les pasteurs à la tête d'une paroisse, qui désirent avant tout la solution des cas difficiles, que pour les jeunes prêtres ayant besoin de recourir souvent à leur théologie pour se la remettre en mémoire ou préparer leurs examens canoniques. C'est pour eux, du reste, qu'il a été écrit et traduit.

« L'ouvrage, dit le traducteur, qui tient compte des dernières décisions romaines, sera donc tout à fait au point. L'exactitude de la doctrine, la présentation pratique, l'adaptation aux nécessités les plus diverses, même les plus modernes du ministère rendront ce livre

aussi utile au clergé français qu'il l'est au clergé allemand. » C'est vrai. car s'il a été écrit en allemand, le traducteur a pris la peine de refondre tous les passages où la législation française est différente de l'allemande. Ce n'est pas pourtant qu'on ne puisse exprimer quelques desiderata ou critiquer quelque détail, par exemple l'affirmation un peu laconique que « les lois qui prescrivent le service militaire obligatoire peuvent être considérées, en temps de paix, comme des lois purement pénales » (n. 206) ; ou bien la formule pas assez incisive des questions posées au pécheur onaniste (n. 760), ainsi que les limites indiquées au temps probable de la fécondation. Mais ce sont là vétilles qui disparaissent devant l'ampleur pratique condensée en si peu de pages avec tant de clarté.

Etienne CARTON DE WIART. Tractatus de peccatis et vitiis in genere. — 5e édition, in-8 de VIII-172 p., 13 f. 30 belges. — H. Dessain, à Malines.

Dans ce volume, qui fait partie de la *Theologia Mechliniensis*, l'auteur, professeur au Grand Séminaire de Malines, expose toutes les questions relatives à l'étude générale du péché : la nature du péché, la distinction numérique et spécifique des péchés, la nature propre du péché mortel et du péché véniel, les causes du péché, ses effets, les péchés internes (délectation morose, joie du mal et désir du mal), certaines classifications usuelles des péchés et des vices (coopération aux péchés d'autrui, péchés qui crient vengeance au ciel, péchés contre le Saint-Esprit, péchés capitaux). Doctrine complète, solidement étayée, exposée avec clarté.

On y remarque une étude fouillée sur la nature du péché véniel et du péché mortel. D'après S. Thomas, l'auteur en marque excellemment la différence intrinsèque. — L'obligation de résister aux mouvements désordonnés de la concupiscence, les effets du péché véniel et la manière dont il achemine au péché mortel, les pages concernant la délectation morose sont également de nature à retenir l'attention du lecteur, et se recommandent par leur clarté et leur précision.

Les nombreuses citations des Pères de l'Eglise, notamment de S. Augustin, fourniront au prédicateur de riches et solides aperçus sur des questions arides en elles-mêmes ; la bibliographie abondante indique les meilleures sources à qui veut approfondir telle ou telle question.

En résumé, l'ouvrage ne décevra point ses acquéreurs, qu'ils soient encore étudiants ou déjà prêtres dans le ministère. Et nous souhaitons que se multiplient de semblables monographies sur les questions de morale.

Ludovicus WOUTERS, C. SS. R. Tractatus dogmatico-moralis de Virtute Castitatis et de Vitiis oppositis. — Editio altera, emendata et aucta. — In-8 de 146 p., 17 f. 50 (belges). — Bruges, C. Beyaert.

On ne saurait trop recommander aux confesseurs l'étude de ce traité. Dans une matière aussi vieille que la perversité humaine, l'auteur a su renouveler la présentation théologique. Comme l'indique le titre, l'exposé de la doctrine morale et des applications qu'il convient d'en faire aux cas particuliers s'appuie, chaque fois que le sujet le requiert, sur le dogme lui-même. C'est la bonne méthode, celle qui permet de ne jamais perdre de vue les principes surnaturels auxquels doit toujours se référer une morale spécifiquement surnaturelle.

Ajoutons que le P. Wouters a fait preuve, dans ce traité délicat, de deux grandes qualités : la clarté dans l'exposé, la modération dans les solutions. Pas de longues dissertations, mais des chapitres et des paragraphes brefs, où les concepts sont clairement analysés, les définitions clairement expliquées, les opinions clairement résumées, et où il apparaît clairement que cette brièveté voulue recouvre cependant une parfaite connaissance des problèmes les plus modernes et de la littérature qui s'y rapporte. Les solutions proposées sont justifiées avec cette modération qui convient aux décisions morales, lesquelles doivent tenir compte de toutes les circonstances concrètes qui conditionnent l'acte humain. Le confesseur qui se sera inspiré de la méthode du P. Wouters saura rester calme en face des plus graves difficultés et faire accepter les solutions nécessaires.

Nous avons particulièrement goûté les idées parfaitement sages touchant l'initiation sexuelle (p. 111) ; on regretterait presque que cet exposé n'ait pas reçu plus de développement : du moins l'essentiel s'y trouve. Mentionnons aussi l'instruction à faire aux futurs époux (p. 115), rédigée en sept langues différentes.

Association du Mariage chrétien. La crise du mariage. *Les formes nouvelles du mariage et le Mariage chrétien.* — In-8 de x-210 p., 15 f. — Editions « Mariage et Famille », 86, rue de Gergovie, Paris 14e.

Nous avons signalé jadis les monstruosités rêvées par B. Russell au sujet de nouvelles conceptions du mariage, et nous avons mis en garde nos lecteurs contre ses suggestions désastreuses pour la morale (*Ami* 1930, p. 572).

Aussi est-ce de tout cœur que nous applaudissons à l'œuvre de réfutation savante en même temps que de reconstruction morale qui a été accomplie au Xe Congrès national (1932) de l'Association du Mariage chrétien. Dans une fort belle introduction, M. Ed. Jordan expose précisément les idées subversives de B. Russell, et la série des rapports et conférences insérés dans le recueil replace la vérité chrétienne sur le mariage dans son cadre historique, philosophique, moral, social.

L'*origine* du mariage se trouve, non dans une convention sociale, mais dans une loi de la nature : il est donc impossible que le mariage chrétien soit un stade qui sera vite dépassé. Telle est la conclusion du regretté P. Lemonnyer, dans une belle étude qui fait honneur à sa science de l'ethnologie. S'élevant à un aspect supérieur du mariage, M. l'abbé Dermine, de Tournai, en montre l'origine divine, la loi positive sanctionnant la loi naturelle en un admirable accord.

La *nature* du mariage a inspiré trois remarquables rapports. M. le Dr René Biot étudie les buts du mariage : les buts et non le but ; et l'auteur expose ces buts à la lumière des enseignements de l'encyclique *Casti Connubii*, en partant de l'instinct pour s'élever jusqu'aux plus hauts sommets de l'amour et de la religion. L'étude de M. Renard, professeur à la Faculté de droit de Nancy (aujourd'hui religieux dominicain), intéressera particulièrement les juristes : le mariage n'est pas seulement un contrat, il est une institution, et « la conception institutionnelle est bien, sinon la conception chrétienne du mariage, du moins la conception juridique la plus proche de l'idéal suprajuridique du mariage chrétien » (p. 113). (Pour plus de développements sur la théorie de l'institution appliquée au mariage, voir *Ami* 1932, p. 331). Enfin, M. le chanoine Magnin, dans un savant exposé, montre les inconvénients de la législation française, séparant le « mariage » civil du mariage religieux. Il ne se contente pas de rappeler quel devrait être l'idéal ; il montre ce qu'on pourrait pratiquement faire pour se rapprocher de cet idéal.

Parmi les *propriétés essentielles du mariage*, M. A. Crétinon s'est appliqué à mettre en relief l'indissolubilité et le professeur Fœrster, l'unité.

Deux conférenciers ont étudié les *conditions du mariage*. M. Rouast, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, montre comment la *liberté* ro-

quise dans le consentement des futurs époux doit cependant être environnée de précautions juridiques et soutenue par les conseils judicieux des parents. Le dernier rapport, de M. Duval-Arnould, répond à l'objection que trop souvent les conjoints éventuels ne se connaissent pas, et, ne se connaissant pas, contractent des mariages regrettables. L'éminent conférencier montre comment « la connaissance mutuelle des conjoints » est possible et dans quelles limites elle est réalisable.

En guise de conclusion, le R. P. Coulet a résumé, en quelques pages fortes et pleines de doctrine, l'enseignement de l'Eglise catholique dans l'encyclique *Casti Connubii*.

En vérité, ce Congrès a fait de l'excellente besogne et nous souhaitons à ce volume la plus large diffusion.

Journal du Vicomte E.-M. de Vogue, de l'Académie française, *Paris, Saint-Pétersbourg, 1877-1883*, publié par Félix de Voguë. — Un vol. in-16 de 350 p., 18 f. — Paris, Grasset.

Ce n'est pas seulement le nom de l'auteur, c'est aussi la période de temps couverte par ce *Journal*, qui va attirer l'attention et la légitime curiosité de tous les amis de l'Histoire. Eugène-Melchior de Voguë n'était pas encore très connu, à cette époque. Né à Nice, en 1848, il n'avait pas encore 30 ans à la date où s'ouvre le recueil de Notes qui nous est offert. Mais il était déjà en pleine possession de son talent d'écrivain. Il travaillait aux premières œuvres qui firent sa réputation et le conduisirent à l'Académie, dès 1888. Après avoir été attaché d'ambassade à Constantinople, il venait de passer à Saint-Pétersbourg, avec le titre de secrétaire de 3e classe. Il était admirablement placé pour connaître et apprécier les événements de cette période troublée. C'est à partir du 16 mai et de la débandade du parti monarchiste qui suivit ce coup d'Etat avorté que commence l'œuvre formidable du parti anticlérical en France et son entreprise de changer l'âme traditionnelle de la France. De Voguë nous dit au jour le jour les impressions que ressentaient au loin les bons Français, catholiques de race et de conviction comme lui. Il nous fait voir les politiciens de la 3e République tellement occupés à leur guerre de religion qu'ils rendent la France absente ou presque de tous les grands débats diplomatiques du temps. Comme il ne s'agit pas ici de *Mémoires* arrangés pour la publication, mais bien d'un *Journal* rédigé au fur et à mesure du déroulement des faits, nous avons en quelque sorte toutes frémissantes et toutes chaudes les émotions, les critiques, les tristesses, les craintes que ces faits engendraient. Voguë s'efforce visiblement de juger de haut les personnes et les choses, de ne pas se laisser guider par des préjugés de caste.

Il n'hésite pas à écrire, à la fin de 1878 : « Chez nous, malgré bien des erreurs et des folies, la loi de sélection favorise visiblement les républicains, avisés, unis, riches en travailleurs, sinon en grands talents, et elle condamne les tronçons écrasés, épuisés de la coalition monarchique. La République paraît fondée pour longtemps, par une sérieuse transformation des mœurs politiques dans la bourgeoisie et peut-être même dans une partie du peuple. » Par contre, il juge sévèrement Jules Ferry. Au 21 février 1879, il écrit : « J. Ferry frappe idiotement sur tout le personnel de l'Instruction publique. Je ne vois dans tout ce qui se fait que des convoitises et des rancunes. C'est peu. » Au 3 avril, il parle encore des « lois Ferry, un grand pied mis dans le plat des guêpes cléricales. » Et il ajoute : « Personne n'avait vraiment besoin d'une déclaration de guerre aux Jésuites et l'on va se créer de cruels embarras. Déjà la province catholique pétitionne, les évêques tonnent, les modérés de tout bord sont mécontents. »

On suit ainsi, au jour le jour, les péripéties de cette lutte entre la France positiviste et franc-maçonnique et l'ancienne France, au sein d'un peuple qui ne comprend pas grand'chose à ces batailles d'idées au-dessus de sa tête. Et c'est pourtant sous le couvert de la souveraineté du peuple que tout cela se passe.

Très souvent dans le *Journal* de Voguë surgissent à l'improviste de graves et profondes réflexions, comme des éclairs dans l'ombre du soir. Il aperçoit vivement la bizarrerie de notre civilisation agonisante. Il exprime avec force cette pensée, qui revient chez lui comme un leit-motiv, à propos surtout des attentats des nihilistes russes, que la science moderne met aux mains des maniaques et des dégénérés, des envieux et des fous, les armes les plus atroces, si bien que notre société vit constamment dans l'inquiétude ou d'une guerre affreuse, ou d'un débordement de fureurs populaires, ou de révolutions sans fin. « Sourds craquements de partout, » dit-il au 5 novembre 1879. « La société danse et s'étourdit, vraiment sur un volcan. » Ou encore : « Grand émoi en Europe à la suite du projet de loi allemand pour l'augmentation de l'armée. Chacun sent que le feu couve et menace, on ne sait seulement sur quel point » (28 janvier 1880). Et après l'assassinat d'Alexandre II : « La lutte entre les sciences. Les nihilistes appliquent les derniers progrès chimiques, les pyroxylines et autres à la destruction du pouvoir : le pouvoir essaie de les faire parler, une fois pris, avec les derniers progrès de l'électricité et du magnétisme. On aurait réussi à faire parler Ryssakof et des femmes avec l'hypnotisme de Hansen. Et ce sont des hommes du moyen âge, avec des passions, des maladies mentales du moyen âge, qui se servent des merveilleuses inventions modernes. On a coupé, embaumé et conservé la tête de l'inconnu mort à l'hôpital pour des confrontations futures. Tout cela est plus monstrueux que nature. Quels drames à faire ! Comme le XVIe siècle et les Borgia sont enfoncés !... Tout cela n'est-il pas fait pour égarer les plus solides cerveaux ? »

Le livre est plein de croquis prestement enlevés et qui ont la valeur d'instantanés d'histoire. Par exemple ce portrait de Freycinet : « Un vieux chef de gare bonhomme, un père fermier de Gascogne qui vient traiter avec son propriétaire, doux, fin, patelin, glissant. Ce petit vieux tout blanc est si onctueux, avec sa graisse méridionale dans la voix, qu'on lui donnerait le bon Dieu sans confession, le jour même où il expulse les Jésuites. D'ailleurs ahurissant et ahuri sur les questions extérieures... »

Jules Lemaître a reproché quelque part au style de Voguë de manquer de simplicité et de bonhomie à un degré invraisemblable. Ce reproche n'atteint sûrement pas le *Journal*. C'est au contraire le style le plus vif et le moins apprêté qui soit et ce n'en est pas le moindre charme.

R. Henry, C. SS. R. *A l'école de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus* : **L. Rabanit, Rédemptoriste** (1896-1928). — In-8 de 132 p. avec nombreuses gravures, 8 f. — Paris, Librairie Saint-Paul ; et chez l'auteur, 65, rue de Laxou, à Nancy.

Lisez ce petit livre, et faites-le lire, car « *on ne peut pas rester médiocre devant une âme si belle.* » Telle est bien la conclusion qui se dégage de cette courte, mais si prenante et édifiante biographie du jeune Rédemptoriste que fut Lucien Rabanit, mort en odeur de sainteté, à l'âge de 32 ans. C'est qu'il fut à l'école de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus l'émule de la petite sainte, ayant compris vraiment, durant sa courte et généreuse carrière, que « le secret d'être grand, c'est de rester petit. »

Dès sa tendre enfance le signe de sa prédestination semble s'être manifesté dans une vision qui pourrait être celle de la Sainte Vierge ou de Ste Thérèse. Sa vocation date de sa première Communion. Il l'exprime lui-même en ces termes énergiques :

« Chrétien, je dois sauver mon âme ;